



VLADYIMIR SZOLOVJOV

## A filozófia történelmi rendeltetése

(A Szentpétervári Egyetemen 1880. november 20-án tartott nyitó előadás)

Hölgyeim és Uraim!

Miközben a filozófiával való kötetlen foglalatosságra invitálom Önöket, szeretnék minde-  
nekelőtt egy, az adott probléma kapcsán felmerülő kérdést megválaszolni. Ezt a kérdést  
könnyedén el is háríthatnánk, mint olyant, mely túlságosan naiv, s melyet a filozófiában tel-  
jességgel járatlan ember szokott felvetni. Mivel épp a filozófiában még járatlan, még csak  
feléje közelítő egyéneket veszek alapul, így nem vethetem meg ezt a naiv kérdést, hanem  
az a lehelyesebb, ha válaszolok rá.

A filozófia több mint két és félezer éve honosodott meg az emberi nem körében.\* Fel-  
vetődik az a kérdés: mit tett az emberiségért ez alatt a hosszú idő alatt? Amit a filozófia az  
elvonat gondolkodás, a léte és a megismerésre vonatkozó tisztán elméleti kérdések megol-  
dása terén tett, az közismert mindazok számára, akik filozófiával foglalkoznak. Mindazonál-  
tal a filozófia nemcsak e kevesekért van. Hiszen más tudományok, ha vannak is sajátos, tisztán  
teoretikus problémáik, s ha csak azok érthetik, akik ezeket tanulmányozzák, mégsem  
szorítkoznak ilyen feladatokra; s annak ellenére, hogy elméleti szinten kevesek kutatják és  
dolgozzák ki a megoldásokat, mégis *mindenki számára* gyakorlati jelentőséggel bírnak, isko-  
láiban honosodnak meg, és az élet számára válnak gyümölcsözővé. Tudjuk, hogy a termé-  
szettudományok nemcsak egyes fizikusok, kémikusok és fiziológusok kedvéért vannak,  
hanem az egész emberiségért? Ismerjük azt a nyilvánvaló hasznát, melyet a természettudo-  
mányok hoznak az emberiség üdvéért, miáltal javítanak az anyagi feltételeken, a külső élet-  
körülményeken, enyhítik az emberek fizikai szenvedéseit. Azt is tudjuk, hogy a jog- és tör-  
ténettudomány nemcsak a jogászokért és a történészekért van, hanem minden olyan  
polgárért, akik az emberek közti társadalmi és politikai fejlődésért működnek közre. De  
meglehet, hogy a filozófia közelebb áll a művészetekhez, mint a tudományokhoz, lehet,  
hogy mint tiszta művészet nem a lakosok izgatása, nem a haszon és a csatározások érdeké-  
ben keletkezett. Mivel a művészet sem korlátozódik a művészek és esztéták körére, hanem  
az a célja, hogy saját örömeit megossza mindazon emberek sokaságával, akiknek halvány  
sejtelmük sincs sem az művészetelméletéről, sem a művészeti technikáról. Ezáltal vajon csak  
a filozófia képez egyedüli kivételt, és csak azok számára fontos, akik vele foglalkoznak, a fi-  
lozófia kutatások résztvevői, vagy netán Kant és Hegel olvasói számára? Ha ez így van, ak-  
kor a filozófiával való foglalatosság mint tevékenység, ha érdekes is, mégsem méltó dicsé-

\* Az első filozófiai emléknek az ind *Upanisadok* tekinthetők.







retre, mert egoisztikus. Ha mégsem, és a filozófia is tekintettel van nemcsak néhány elvont elme, hanem az egész emberiség létérdekeire, akkor egyenesen kell válaszolni arra a kérdésre: mit tesz hát a filozófia az egész emberiség érdekében, milyen jószolgálatot tesz neki, milyen rossztól szabadítja meg.

Hogy megfontoltan válaszoljunk meg ezt a kérdést, forduljunk a történelemhez, hisz ha a filozófia általában is alkalmas arra, hogy friss gyümölcsöt hozhat, akkor természetes, hogy létének oly hosszú időszaka során szintén termett ilyen gyümölcsöket.

Kelettel kezdem, s éppen Indiával, mégpedig nem csak azért, mert India testesíti meg számunkra a legjellemzőbben és leghatározottabban a keleti kultúrát, hanem főként azért, mert a keleti népek közül csak az indiaiak rendelkeznek teljes egészében önálló és következetes filozófiával. Ugyan a kínai bölcs, Lao-ce is hirdette a Tao szerfölött magvas gondolatait, ez mégsem tekinthető eredeti kínai tanításnak (és éppenséggel azt feltételezik, hogy Lao-ce a maga tanait épp indiai hatásra fejtette ki), ami pedig Konfuciusz és Meng-ce kétségtelenül sajátosan kínai tanait illeti, igen kevés filozófiai jelentőséggel bírnak.

Indiában, kezdetben minden más keleti államnál jellemzőbb módon oldódott fel a világban az emberi személyiség, India volt leginkább az általában vett rabság, egyenlőtlenség és a külső elkülönülés országa. Nem négy, ahogy általában vélik, hanem több ezer kaszt tagolta áthághatatlan korlátok által a lakosságot. Az emberségnek, azaz az embernek mint embernek a jelentősége teljességgel hiányzott, ugyanis az alsóbb kasztok tagjai a magasabb kasztok kétszer született tagjainak szemében rosszabbnak tűntek a tisztátalan élőlényénél, az állati tetemnél, s az egyén sorsa kizárólag attól függött, s az határozta meg eleve, hogy éppenséggel ebbe, vagy egy másik kasztba született. A vallás durván materialisztikus jellegű volt: az ember a természeti istenek rabja volt, olyanoké, akik megfosztották őt erejétől, olyanoké, akiktől anyagi léte függött. A *Rig-Véda* ősi himnuszaiiban az árják vágyai és imái az alábbiakra irányultak: jó termés, még több tehén és sikeres zsákmány.

És éppen ebben az országban, amelyet egynéhány magányos tudós visszavonultsága és rabsága jellemzett, éppen itt hangzott fel az új, eddig nem hallott szó: *minden egy*; minden sajátosság és elkülönülés csak az egyetlen általános lényegnek valamely változata; minden létezőben a maga testvérét, saját magát kell észlelnie.

Minden egy – ez volt a filozófia első szava, s ez a szó nyilatkoztatta ki az emberiség számára a szabadságot és a testvéri egységet. Ez a szó alapjaiban rengette meg a vallási és társadalmi rabságot, megszűnt az egyenlőtlenségnek és elkülönülésnek minden formája. Mert ha minden egy, ha minden lény látásakor azt kell mondanom magamnak: ez te magad vagy (tat twam asi), akkor mire szolgál a kasztok megkülönböztetése, mi a különbség a brahman és a csandal között. Ha minden az egységes lényegnek egy változata, s ha én erre a lényegre rátalálok, s elmélyülök az ő sajátos lényében, akkor hol lehet az a külső erő, mely képes az elmélyülés közben engem megsemmisíteni, akkor kinek a rabja leszek? A létező lény számára oly hatalmas és elborzasztó volt ez az új szó, hogy azok a könyvek, melyekben ez a szó először mondatott ki világosan, az *Upanishat* nevet kapták, ami *secretum legendumot* jelent. De nem sokáig maradt a mindenegység kifejezés titokban, hamarosan közkinccsé vált, új vallási formát öltött, a buddhizmusét. Ha a brahmanok panteizmusa olyan vallás volt, amely filozófiává alakult át, akkor a buddhizmus – épp ellenkezőleg – olyan filozófia volt,





mely vallássá alakult át\*. A buddhizmusban a *mindenegység elve* egyértelműen az emberiség elveként határozódik meg. Ha minden egy, ha a világlény mindenben egy és ugyanaz, akkor az embernek nincs miért Brahmanban vagy Visnuban keresnie a világlényt, az benne van önnön magában, saját öntudatában találja meg maga magát, itt van *önmagánál*, annak ellenére, hogy a külső természetben öntudatlanul és vakon cselekszik. Az egész külső természet csak a mindenegység leple, csalóka maszkban jelenik meg, s csak az emberi lélek öntudatra ébredésekor hullik le ez a lepel, esik le ez az álarc. Ezért magasabb rendű az ember erkölcsös személyisége a természetnél és a természeti isteneknél: az ember-Buddha előtt, mint tanítója és uralkodója előtt térdet hajt nemcsak Agni és Indra, hanem a legfőbb isten, Brahman is. A buddhizmus – ebben is rejlik világméretű jelentősége – elsőként hirdette az emberi méltóságot, az emberi személyiség feltétlen jellegét. Ez volt a leghatalmasabb tiltakozás azzal a vak, külső erővel szemben, azzal az anyagi ténnyel szemben, mely Keleten az emberi személyiséget olyannyira elfojtotta mind vallási, mind társadalmi téren; ez az emberi személynek a természeti külsőséggel, a születés és halál véletlenszerűségével szembeni bátor fellépése volt. „Én több vagyok nálad, mondja az emberi szellem a külső természeti létnek, mely korábban rabságban tartotta, – én több vagyok nálad, mert képes vagyok téged önmagadban megsemmisíteni, képes vagyok elszakítani azokat a kapcsokat, melyek hozzád kötnek, ki tudom oltani azt az akaratot, mely engem veled egyesít. Független vagyok tőled, mert nem szenvedek hiányt abban, amit te adni tudsz nekem, s nem vágyom arra, amitől megfosztasz.” Ily módon itt az emberi személyiség a külső természeti létről való lemondás révén rátalál a maga szabadságára és feltételnélküliségére. Az ősi naturalizmus talaján kifejlődő, a durva materialisztikus vallásból kiinduló tudat számára minden létező csak vak, külső tényként jelent meg, és minden számára adottban a tudat csak a tényszerű értelemmentes létformát, az élet durva materiális folyamatát látta, – és emiatt akkor, amikor az emberi tudat először haladta meg ezt a folyamatot, amikor ez a folyamat először vált terhesé, akkor a tudat miközben megtagadta ezt a létezőt, miközben lemondott a természeti vágyról és a természeti létről, aközben természetszerűleg gondolta, hogy lemond mindenféle létről, és az a szabadság és feltételnélküliség, melyet a személyiség a lemondás erejéből merített, tisztán tagadó, minden tartalomtól mentes szabadságként nyilvánult meg. Miután a külső materiális létet a tudat elhagyta, nem talált semmi mást helyette, így eljutott a nemléthez, a Nirvánához. Az indiai gondolkodás ennél a tagadásnál nem jutott tovább. A Rig-Véda teheneitől a buddhista Nirvánáig tartó átmenet túlságosan nagy horderejű és nehéz volt, és azt követően, hogy végrehajtotta ezt a gigantikus átmenetet, az indiai gondolkodás hosszú időre kimerítette saját erőit. A buddhizmus nagy jelentőségű felelősségét követően, mellyel nemcsak egész Indiát, hanem a Ceylontól Japánig terjedő Kelet-Ázsiát is felemelte, ezt követően a Kelet hosszú szellemi álomba szenderült.

Továbbvinni a filozófia s ezzel együtt az emberiség ügyét is, természetszerűleg jutott osztályrészül annak a népnek, mely már nemzeti karakterében is hordozza azt az elvet, melyhez az indiai gondolkodás csak fejlődése végén jutott el – az emberiség elvét. Az in-

\* Egy meghatározott filozófiai rendszerre utalnak (Kapila filozófiájára, a Szanszja-ra), mely közvetlen mintaként ösztönözte a buddhizmus megjelenését.



diai gondolkodást kezdetben alakatlan, csodás istenek, a külső természet idegen, vad erőinek képviselői tartották megszállyva; a görög népi tudat már idealizált, csodálatos emberformájú istenekből indult ki, ezek tiszteletében jutott kifejezésre az emberi forma legfőbb jelentősége és felsőbbrendűsége. Ám a görög vallásban pusztán az emberi külső istenült csak meg, az emberi személyiség belső tartalmát a görög filozófia tárta fel, melynek önálló fejlődése a szofistákkal vette kezdetét; mivel a megelőző, előkészítő korszakban a görög filozófia a keleti tanítások uralkodó hatása alatt állt, s ezt követve a filozófiai gondolkodás önmagán kívül keresett magának tárgyat, az élet legfőbb elveként a világ ösztöneit és formáit tekintette; csak a szofistákkal tért vissza önmagához határozottan ez a gondolkodás. A szofisztika lényege – mindenfajta külső lét tagadása, s ezzel összefüggésben az emberi személyiség legfőbb jelentőségének elismerése. Azok közül a filozófusok közül, akik az emberen kívüli feltétlen létet kutatták, a szofista Gorgiasz mutatta ki, hogy ilyen lét egyáltalán nem létezik, s ha létezne is, nem lehetne róla semmiféle tudásunk, ha mégis lenne, akkor sem tudnánk azt kifejezni, – más szavakkal: az ember csak önmagán belül képes megtalálni a titkot, amelyet egyértelműen egy másik szofista, Prótagórasz fejtett ki, azt állítván, hogy az ember minden dolog mértéke – a létezőknek, hogy léteznek, a nemlétezőknek, hogy nem léteznek. Ez alól még az istenek sem kivételek, s ily módon elveszítik minden önálló jelentőségüket. Akkor, amikor a korábbi filozófusok, mint például Xenophánész, tüzzel és lélekkel polemizált a népi mitológiával, a szofisták meg is semmisítették ezt a maguk teljes közönyössége által. „Az istenekről – mondja ugyancsak Prótagórasz – nem tudhatom sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek. Mert sok minden gátolja a róluk való tudást; láthatatlanságuk és az emberi élet rövidsége.”<sup>9</sup> E kijelentés rendíthetetlen-megvető hangvétele erősebb minden erőteljes tagadásnál, az emberi gondolkodásnak a külső vallástól való teljes felszabadulását igazolja.

A látszólagos különbségeket leszámítva a szofisták a buddhizmussal lényegi szinten analóg viszonyban állnak: ezek is, azok is megtagadták a külső létet és az isteneket; mind a görög szofisztika, mind az indiai buddhizmus ebből a szempontból nihilizmusnak tűnik; mindazonáltal itt is és ott is az emberi személyiségnek tulajdonítják a legfontosabb jelentőséget – a buddhizmus és a szofisztika egyaránt a humanizmus kiváló tulajdonságával jellemezhető. Ám a különbség is óriási. Akkor, amikor az indiai gimnoszofista felfokozottan és teljes erőbedobással küzdött az anyagi elvvel szemben, majd miután legyőzte azt, és beteljesítette negatív fölényének tudatát, nem talált már magában semmilyen pozitív életerőt, s kimerülten feloldódott a Nirvánában; a görög szofistáknak azt követően, hogy a közös népi tudatban meglették az emberiség formáját, már könnyebb volt legyőzniük a külső erőket, és annak ellenére, hogy ezután a győzelem után a buddhistákhoz hasonlóan ők sem találtak az emberi személyiség felszabadításához semmiféle pozitív tartalmat, mégis megmaradt nekik az a személyes energia, melynek segítségével kiléptek az életbe, s eközben az élet korábban már elutasított bármilyen formája és berendezkedése sem töltötte el őket szorongással, és saját erejük meg energiájuk nevében igyekeztek megszerezni a sötét emberi tö-

<sup>9</sup> A szofista filozófia. Szerk.: Steiger Kornél, 20. old.





meg feletti uralmat. Ha az emberi tudat a buddhizmusban így szól a külső léthez: én több vagyok nálad, mert le tudok mondani a létezésről, akkor a szofista tudata ezt mondja a külső létnek: én több vagyok nálad, mert ellenedre tudok élni, képes vagyok saját önálló akaratom, saját személyes energiám ereje által élni. A szofisztika – ez az emberi személyiség feltétlen önbizalma, mely a valóságban semmiféle hatalommal sem rendelkezik, ámde erőt s mindenfajta tartalom elsajátításának képességét érzi magában. Azonban ez az önelégült és magabiztos személyiség, mely híján van mindenféle közös és objektív tartalomnak, esetlegesnek hat a többiekhez való viszonya alapján, és a többiek feletti uralma külső idegen erő uralként nyilvánul meg, s zsarnoksággá válik. Ezáltal a személyiség csak *szubjektív* módon szabadul fel. A tényleges objektív felszabaduláshoz pedig az szükséges, hogy a külső léttől megszabadult személy belső tartalomra leljen, hogy a tények uralmát az ideák uralma váltsa fel. A felszabadult személyiség objektív ideára vonatkozó igényének követelményét Szókratész nál – a görög s egyben az egész antik világ központi alakjánál – találjuk meg.

Szókratész volt a legkiválóbb szofista, s a szofisták legnagyobb ellenfele. Szofista volt annyiban, amennyiben velük együtt határozott módon utasította el a külső tény uralmát, amennyiben a feltétlen titkot és igazságot sem lelte meg semmilyen külső létben, semmilyen külső tekintélyben – sem a népi vallás isteneiben, sem a világ anyagi természetében, sem hazája polgári rendjében; mindamellett a szofisták ellenfele volt, mert nem ismerte el a szabad személyiségnek azt a jogát, hogy saját szubjektív akarata és energiája nevében uralkodjon, s határozottan állította, hogy a külsőségektől mentes személy az értéket és méltóságot csak annyira birtokolja, amennyire ezt a külsőséget pozitív belső tartalommal váltja fel, amennyiben a mindenkiben közös, s ezért mindenki számára egyaránt belsőleg nélkülözhetetlen idea szerint fog élni és cselekedni.

Ezt az ideális, az emberi személyiséget feltölteni hivatott elvet Szókratész csak kinyilatkoztatta (hogy van), a tanítványa, Platón azonban fel is tárta és meg is határozta ennek lényegét (hogy mi ez). A külső léttel, az esetlegessel, az ésszerűtlennel szembeállította az ideális létet, az önmagában vett jót, a szépet és az ésszerűt – nem a buddhista Nirvánát, nem az eleaták homogén egységét, hanem az ideák harmonikus birodalmát, mely felöleli a lét feltétlen és örök teljességét, mely az ember számára nem a külső tapasztalat és külső törvények által adott, hanem melyet a belső szemlélődés és gondolkodás tisztasága tár fel. Itt leli meg az emberi személyiség azt az ideális tartalmat, melytől belső méltósága és a külső ténytől való pozitív szabadsága függ, itt az ember mint az *idea hordozója* pozitív jelentőséget nyer. Mostantól fogva már van mire támaszkodnia az ésszerűtlen külsőséggel történő szembenállás során, mostantól fogva már van hova visszavonulnia. A platóni világszemlélet révén az ember előtt a lét két szintje tárul fel – a fizikai materiális lét (hé genezisz), mely szükségtelen vagy rossz, – és a valóban lényegi ideális világ (to ontosz on), a belső teljesség és tökéletesség világa. De ez a két szféra meg is marad így egymás ellentétéként, a platóni filozófiában nem képesek megbékélni egymással. Az e filozófia magvát képező ideális kozmosz abszolút és állandó léttel bír, az örökkévalóság zavartalan nyugalmaiban honol, közzömbös az alatta kavargó anyagi jelenségek világával szemben, mint a nap a zavaros patakban, úgy tükröződik ebben a világban, de eközben nem változtat a világon, nem hatja át,



nem tisztítja meg, és nem is teremti újjá. Az embertől pedig a platonizmus azt kívánja meg, hogy *lépjen ki* ebből a világból, hogy a zavaros folyamból bukjon a felszínre, az ideális nap fényére, hogy tépje szét a materiális lét bilincseit, ami a lélek börtöne vagy sírja. De az ember csak a maga értelme révén képes kilépni az ideális világba, személyes vágyai és élete viszont itt maradnak ezen az oldalon, a szükségtelen materiális lét világában, és e két világ tisztázatlan dualizmusa magában az emberi lényben is hasonló dualizmusként és ellentmondásként tükröződik, az ember eleven lelke pedig nem jut valóságos elégtételhez.

Ez a kettősség, mely a platonizmuson belül kibékíthetetlen marad, nyugvóponttra a kereszténységben, Krisztus személyében jut, aki nem tagadja meg a világot, mint Buddha, nem is lép ki belőle, mint a platonikus filozófus, hanem megtér a világba, hogy megmentse azt. A kereszténységben Plátón ideális kozmosza Isten eleven és tevékeny országává változik át, mely nem közömbös a materiális léttel, ennek a világnak a tényszerű valóságával szemben, hanem arra törekszik, hogy összekapcsolja ezt a valóságot a saját igazságával, hogy realizálódjon ebben a világban, hogy a világot az abszolút isteni lét burkává és hordozójává tegye; és az ideális személyiség itt mint megtestesült istenember jelenik meg, ki egyaránt részese az égnek és földnek, és aki megbékíti azokat önmagával, miközben megvalósítja önmagában az élet tökéletes teljességét a szeretetnek mindenkivel és mindennel történő belső egyesítése révén.

A kereszténység a maga általános szemléletét illetően a platonizmusból ered, de az ideális kozmosz harmóniája, a minden belső egysége itt (a kereszténységben) az istenember személyiségének ereje által mint eleven valóság mutatkozik meg, itt a valós-lényeg nemcsak az ész által megragadható, hanem maga is tevékeny, és nem pusztán megvilágosítja a természeti embert, hanem ebben mint új szellemi ember születik meg. De ennek az igazságnak (eleven mindenegységnek) a beteljesülése, mely Krisztus individuális fejlődéseként Krisztus személyében belsőleg ment végbe, a fennmaradó emberiségben és az egész világon csak mint összegző történelmi folyamat játszódhatott le, mely hosszú, összetett és időnként egészségtelen volt. Krisztus által a földön hátrahagyott keresztény igazság vegyes és sokszínű környezetben jelent meg, abban a belső és külső káoszban, amilyen az akkori világ volt; és ezt a káoszt kellett hatalmába kerítenie, ezt kellett önmagával szembesítenie, s benne testet öltenie. Érthető, hogy ez nem játszódhatott le rövid idő alatt. A korabeli történeti emberiség túlnyomó része a keresztény igazság foglya lett, azonban képtelen volt ezt tudatosan és szabadon elsajátítani; a keresztény igazság számukra abszolút erőnek tűnt, mely hatalmába kerítette őket, de melyet ők képtelenek voltak birtokolni. És most a keresztény eszme miután még nem szembesült a tényszerű valósággal, maga a cselekvés formájaként jelent meg, miután még nem hatotta át lélekkel a külső világot, maga mint tárgyasult szervezettel (katolikus egyház) rendelkező külső erő jelent meg. Az igazság olyan tekintélyként tetszelgett, mely vak hitet és alávetettséget követel. Miközben külső erő és belső meggyőződés látszatát keltette, az egyház nem volt képes belsőleg leküzdeni, idealizálni és átszellemíteni az emberi társadalomban meglévő tényszerű viszonyokat, és meghagyta azokat maga mellett, beérve azok látszólagos engedelmességével.

Ezáltal a kereszténység révén a világ tehetetlen és szegényes ösztöneinek rabságától megszabadult ember egyfelől új, a külső lelki hatalom sokkal mélyebb rabságába zuhant;





másfelől a világi viszonylatok továbbra is az esetlegességen és az erőszakon alapultak, csak immáron magasabb egyházi jóváhagyással. A keresztény igazság a külső tekintély és az egyházi hatalom hamis formájaként maga is alávetette az emberi személyiséget, ráadásul eltűrte, hogy a külső világi igazságtalanság áldozatává váljék. Kettős feladat állt elő: fel kellett szabadítani a keresztény igazságot a külső tekintély meg az anyagi hatalom tőle idegen formájától, s mindemellett vissza kellett állítani az álkereszténység által lerombolt, el nem ismert emberi jogokat. Ehhez a kettős felszabadító feladathoz látott hozzá a filozófia, kezdetét vette a nyugati filozófia nagy ívű fejlődése, melynek során többek közt két fontos történelmi feladatot hajtott végre: a XVI. század vallási reformációja szétrombolta a katolikus egyház erődítményét, és a XVIII. század politikai forradalma szétzúzta a társadalom egész régi rendszerét.

A misztikus filozófia hirdette az emberben rejlő isteni elvet, az embernek az Istenséggel való belső közvetlen kapcsolatát, és az egyházi hierarchia külsődleges eszköze fölöslegesnek tűnt, és csökkent az egyházi hatalom jelentősége; a külsődleges egyháznak alávetett tudat visszanyerte szabadságát, és a történelmi formákban megmerevedő keresztény igazság újból visszanyerte életerejét.

A racionalista filozófia az emberi ész jogait hirdette, és összeomlott az értelmetlen, nemzeti elvre alapozott polgári berendezkedés; a francia forradalmat kiformáló durva elemi erők mögött mozgatórugóként bújt meg a racionalista elv, melyet a korábbi filozófiák toltak előtérbe; a népi tömegek kifinomult ösztöne a régi rend romjain nem hiába emelt oltárt az értelem istennőjének.

Az emberi értelem azt követően, hogy oly zajos és szuggesztív módon kinyilvánította a külső világra vonatkoztatott jogait, önmagára koncentrált, majd a német iskolákban összpontosult, addig példátlan mértékben tárta fel saját belső erőit az igaz eszme számára létrehozott legtökéletesebb logikai forma által. – A racionalista filozófiának ez a Descartes-tól Hegelig tartó folyamata épp azzal tett jelentős szolgálatot a keresztény igazságnak, hogy felszabadította az ésszerű racionális elvet. Az igaz kereszténység elve az *istenemberség*, azaz az istenséggel való belső egyesülése és együttműködése, az istenséggel való emberben való megszületése; ennek folytán az isteni tartalmat az embernek önmagából kell elnyernie, tudatosan és szabadon, ám ehhez nyilvánvalóan elengedhetetlen annak az ésszerű erőnek a legteljesebb kibontakozása, melynek segítségével az ember önmagától képes elsajátítani azt, amit az Isten és a természet neki juttat. Éppen ennek az erőnek, az embernek mint szabadon gondolkodó személyiségnek a változásához a racionális filozófia ugyan csak hozzájárult.

Azonban az ember nemcsak ésszerű-szabad személyiség, hanem egyben érzéki és anyagi természetű lény is. Ez az emberben lévő anyagi elv, mely összeköti őt a természet más részeivel, ez az elv, melyet a buddhizmus elpusztítani igyekezett, amelyről a platonizmus szeretett volna lemondani, és mint a lélek börtönét és sírját kívánta elhagyni – ennek a materiális elvnek a keresztény hit szerint az ember és a világmindenség létében az isteni igazság valóra váltásának, az isteni lélek megtestesülésének nélkülözhetetlen reális alapjaként saját törvényes joga van. A kereszténység az embernek abszolút és örök jelentőséget tulajdonít, de nemcsak mint szellemi, hanem egyúttal mint anyagi létezőnek is – a keresztény-



ség a test feltámadását és örök életét hirdeti; és az egész anyagi világot illetően a világfolyamat céljaként és eredményeként a kereszténység nem a megsemmisítést tekinti, hanem az anyagi valóságnak az Isten országa anyagi közegeként való újjászületését és helyreállítását – a kereszténység nemcsak új eget, de új földet is ígér. Így módon nem sokkal azután, hogy a francia forradalom világgá kürtölte az ész jogát, ugyanebben a Franciaországban egy gondolkodó\* dolgozószobájának csöndjében nagy erőfeszítés és lelkesedés közepette szállt síkra az anyag jogának visszaállításáért, és amikor ezután a naturalista és materialista filozófia visszaállította és kiélezte a világban és az emberben lakozó materiális elv jelentőségét – ez a filozófia akaratlanul is a keresztény igazságot támogatta azzal, hogy visszahelyezte jogaiba ennek az igazságnak az egyik legnélkülözhetetlenebb elemét, melyet az egyoldalú spiritualizmus és idealizmus megvetett és megtagadott.

Az anyag jogainak visszaállítása a filozófiai felszabadítás folyamatának törvényszerű cselekedete volt, mert csak akkor szabadulhat meg az anyag tényszerű fogságából, a kényszerű materializmustól, ha elfogadottá válik az anyag tényleges jelentősége. Addig, amíg az ember a magában és a maga körül lévő materiális természetet nem tekinti sajátjának, amíg nem barátkozik meg vele, s amíg nem szereti meg, addig nem is függetlenedhet tőle, addig mint valami idegen, ismeretlen és kényszerű nehezedik rá.

Ebből a szempontból a naturalizmus és a materializmus fejlődése – melynek során az ember a materiális természetet éppen mint valamiféle hozzá közel állót és nembelit ismer-te meg – épp olyan szolgálatot tesz a filozófiának, mint a racionalizmus kiteljesedése, mely által az ember megismerte és behatárolta a maga ésszerű-szabad lelkének erejét. Így hát, mit tett a filozófia? Megszabadította az emberi személyiséget a külső erőszaktól, és belső tartalommal ruházta fel. Megdöntötte az összes hazug idegen istent, és kifejlesztette az emberben az igaz istenség megnyilatkozásához szükséges belső formát. Az ókorban, amikor az emberi személyiség leginkább a természeti, materiális elvnek mint idegen, külső erőnek volt alávetve, akkor a filozófia megszabadította az emberi gondolkodást e külsőségeknek való kizárólagos alávetettségétől, belső támaszt nyújtott neki, mely által feltárta az ideális szellemi hatalom látványát; az új, keresztény világban, ahol maga ez a szellemi hatalom, maga ez a külső erő formájában elfogadott ideális elv uralta a gondolkodást, s maga alá kívánta vetni, és el akarta nyomni azt, a filozófia fellázadt ennek a szellemi erőnek a megváltozott természete ellen, megsemmisítette uralmát, megszabadította, tisztázta és ki-formálta az ember önnön lényét, először a racionális, majd a materiális komponensét.

És ha most azt kérdezzük: mi a filozófia felszabadító ténykedésének alapja, akkor a filozófia alapját mi az emberi léleknek abban a leglényegesebb és gyökeres sajátosságában látjuk, melynek ereje folytán nem áll meg semmilyen határnál, nem békél meg semmiféle külsőleg adott megállapítással, semmiféle külsődleges tartalommal, így hát a föld és ég minden java és boldogsága számára teljesen értéktelen, amennyiben azokat nem ő maga szerezte, amennyiben nem képezik saját belső tulajdonát. És azon képesség hiánya, hogy az életnek mindenféle külsődleges tartalmával megelégedjen, ez a mind nagyobb és nagyobb belső lét-

\* Fourier





teljesség felé való törekvés, ez a minden idegen istent megsemmisítő erő, – ez az erő már potenciálisan magába foglalja azt, ami felé törekszik – az élet abszolút teljességét és tökéletességét. A gondolkodás tagadó folyamata, egyben pozitív folyamat is, és minden alkalommal, amikor az emberi szellem ledönt valamilyen öreg bálványt, így szól: ez nem az, amire én vágyom, – ezzel egyúttal annak adja egyfajta meghatározását, amire vágyik, saját igaz tartalmáét.

Ez a kettős erő és a kettős – pusztító és teremő – folyamat, miközben a filozófia lényegét képezi; egyúttal megadja magának az embernek is a sajátos lényegét, azt, ami meghatározza a méltóságát és a rajta kívül lévő természettel szembeni fölényét, így arra a kérdésre: mit tesz a filozófia? van jogunk válaszolni: az embert a filozófia teszi teljes egészében emberré. Ám mivel az igaz emberi létre egyaránt szüksége van mind Istennek, mind pedig a materiális természetnek, – Isten saját létének abszolút teljessége folytán megkívánja a másikat abszolút teljességének szabad eléréséhez, az anyagi természet, éppen ellenkezőleg, létének sivársága és meghatározatlansága folytán saját tökéletesedése és meghatározása érdekében kutatja a másikat –, ebből következően a filozófia azáltal, hogy valóra váltja az emberben a sajátosan emberi elvet, egyúttal az isteni és materiális elvet is szolgálja úgy, hogy egyikbe is, másikba is beleoltja a szabad emberiség formáját.

S ha most szeretné valaki magát a filozófiának szentelni, szolgálja azt bátran és méltóságteljesen, ne rettenjen meg a metafizika homályától, de még a miszticizmus feneketlen mélységétől sem; ne szégyenkezzen önmaga szabad szolgálatától, és ne is kisebbitse azt, tudván, hogy a filozófiával való foglalatosság során jó üggyel, hatalmas és az egész világ számára hasznos üggyel van dolga.

*Farkas Zoltán fordítása*